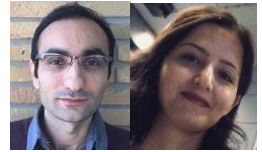


# دموکراسی رویہ یا رژیم؟

کورنلیوس کاستوریادیس



ترجمہی لیلا فغفوری آذر و شاہین نصیری



## مقدمه‌ی مترجمان

گرنلیوس کاستوریادیس (Cornelius Castoriadis) اندیشمند یونانی - فرانسوی (۱۹۹۷-۱۹۲۲) است که در طول عمر خود راه اندیشیدن را در بستر سیاست‌ورزی انقلابی جست‌وجو کرد. او در دوران جوانی، از منظر سیاسی و ایدئولوژیک، به مارکس دلبستگی عمیقی پیدا کرد. کاستوریادیس از آغاز کار فکری و سیاسی‌اش هیچ عنصر رهایی‌بخشی در پروژه‌ی کمونیسم شوروی که آن روزها به رهبری استالین در سراسر جهان تبلیغ می‌شد نمی‌دید. تألیفات و مقالات او در نشریه‌ی سیاسی «سوسیالیسم یا بربریت» (۱۹۴۷-۱۹۶۷) شاید برجسته‌ترین فرآورده‌ی این دوران از فکر او باشد؛ نشریه‌ای که نظرگاهش به منبعی الهام‌بخش برای جنبش دانشجویی و دیگر جنبش‌های سیاسی در دهه‌ی شصت مبدل شد. در این نشریه، کاستوریادیس به همراه همفکرانی چون کلود لوفور، ادگار مورن، ژان فرانسوا لیوتار و سایرین، بی‌وقفه سرمایه‌داری و استثمار را همزمان با نظام میلیتاریستی و بوروکراتیک شوروی نقد می‌کرد.

کاستوریادیس رفته‌رفته از نقد اجتماعی مارکسیستی فاصله گرفت و هستی‌شناسی سیاسی مارکس را که بر ماتریالیسم تاریخی بنا شده بود زیر ذره‌بین نقد قرار داد. او در سنجش‌گری و انتقاد تا آن‌جا پیش رفت که امکان پیروزی پروژه‌ی رهایی‌بخش انقلابی را تنها با گسست کامل از مارکسیسم ممکن می‌دید. به دنبال آن و برای شناخت جامعه، انسان و سیاست به سراغ بازخوانی دموکراسی یونان باستان رفت و پژوهش‌های خود را در هزارتوی فلسفه، تاریخ، روان‌کاوی، اقتصاد، منطق و ریاضیات گسترش داد؛ شاخه‌هایی از دانش که با بیش‌تر آن‌ها به‌طور حرفه‌ای آشنایی داشت. این پژوهش‌ها به طرح‌ریزی پروژه‌ای فکری منتهی شد که چکیده‌ی آن در اثر اصلی او «نهاد

پنداری جامعه‌» (۱۹۷۵) جمع‌آوری شده است.<sup>۱</sup> در این اثر نگرش کاستوریادیس به انسان، جامعه و سیاست بازتاب یافته و مفاهیم کلیدی اندیشه‌ی او همانند «پروژه‌ی انقلابی»، «خودفرمانروایی فردی-جمعی»، «آفرینش رادیکال»، «دلالت‌های پنداری اجتماعی» و «گستره‌ی اجتماعی-تاریخی» صورت‌بندی شده است.

مقاله‌ی پیش رو، نسخه‌ی بازنویسی شده از یکی از سخنرانی‌های کاستوریادیس است که در شهر رم (۱۹۹۴) و بعد از آن در دانشگاه کلمبیا (۱۹۹۵) ارائه شده است.<sup>۲</sup> در این مقاله، نویسنده از مجرای نقدی به رویکردهای لیبرالی (رالز و برلین) و رویه‌ای (هابرماس) به دموکراسی، دیدگاه رادیکال خود به دموکراسی را معرفی می‌کند. از دید کاستوریادیس، رویکرد لیبرال به دموکراسی مشخصاً بر محور حمایت از حقوق و آزادی‌های شکلی و عدم مداخله‌ی دولت در تضمین آن‌ها استوار است؛ رویکردی که در نهایت به دگرذیسی دموکراسی به الیگارشی طبقه‌ی فرادست می‌انجامد. رویکرد رویه‌ای به دموکراسی نیز آن را به مجموعه‌ای از رویه‌های قانون‌گذاری و قضایی در تضمین و تحقق دیدگاه اکثریت عددی شهروندان فرومی‌کاهد و پرسش از چیستی و چرایی دموکراسی و چگونگی تحقق آن را بدون پاسخ می‌گذارد. در حالی که دموکراسی، آن‌چنان که کاستوریادیس باور دارد، نه یک رویه یا سیستم، بلکه پروژه‌ای بنیادین برای سازماندهی زیست جمعی است. تحقق واقعی چنین پروژه‌ای بدون سنجش و بازآفرینی اهداف غایی سیاست، آفرینش

<sup>۱</sup> Castoriadis, C. (۱۹۷۵). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Éd. du Seuil.

<sup>۲</sup> Castoriadis, C. (۱۹۹۷). Democracy as procedure and democracy as regime. *Constellations*, ۴(۱), ۱-۱۸.

عرصه‌ی سیاست‌ورزی جمعی (آگورا) و پرورش و بازپرورش انسان‌های خودفرمانروا ناممکن است. به بیان دیگر، دموکراسی رژیمی است که در آن انسان‌های خودفرمانروا، به‌طور همگانی و با نقشی آفرینی مؤثر و برابر، سازوکار زیست جمعی خود را می‌آفرینند و نهادهای آن را سنجش‌گرانه سامان می‌دهند.

لیلا فغفوری آذر

شاهین نصیری

## دموکراسی، رویه یا رژیم؟

موضوع بحث ما ترجمه و تشریح بحرانی است که درون جنبش دموکراتیک در حال رخ دادن است. البته باید اذعان داشت که در واقع خودِ انتخاب این موضوع به پیدایش تعریفی از «دموکراسی» مشروط است که برخلاف اندیشه‌ی سیاسی پیشینان، دموکراسی را تنها به مجموعه‌ای از «رویه‌ها» فرومی‌کاهد. اندیشه‌ی سیاسی پیشین، دموکراسی را یک رژیم می‌دانست که بدون درک بنیادین اهداف نهاد سیاست و تبیین نوعی از موجودیت انسانی که با آن رژیم همخوان است، غیرممکن بود. به‌سادگی می‌توان دید که درک صرفاً رویه‌ای از «دموکراسی» با هر روکش فلسفی، ناشی از بحران دلالت‌های پنداری (imaginary significations) است که با اهداف غایی [finalités] زیست جمعی مرتبط هستند. رویکرد رویه‌ای، اول تلاش می‌کند تا هرگونه بررسی اهداف غایی زیست جمعی را از بحث «نوع سیاسی رژیم» تفکیک کند تا در نهایت بتواند حتی امکان طرح‌ریزی این اهداف را نیز از میان بردارد.

رابطه‌ی عمیق این رویکرد با چیزی که امروز به‌طور مضحکی «فردگرایی» خوانده می‌شود بدیهی است و البته من هم به آن خواهم پرداخت. اما باید بحث را از پایه شروع کنیم.

## ۱.

پرسش از دموکراسی همان پرسش از سیاست‌ورزی (la politique) است. حال باید توجه داشت که سیاست‌ورزی همیشه و همه‌جا وجود ندارد؛ چراکه سیاست‌ورزیِ راستین محصول نوعی آفرینش تاریخی-اجتماعیِ شکننده و کمیاب است. آنچه در هر جامعه‌ای از روی ضرورت یافت می‌شود، سپهر سیاسی به معنای عام و خنثی است. سیاست به معنای عام (le politique) همان بُعد ضمنی، آشکار یا گاه (تقریباً) غیرقابل رؤیت جامعه است که با امر قدرت سروکار دارد. این بُعد، نهاد یا نهادهایی مستحکم در جامعه را دربر می‌گیرد که از توانایی صدور احکام با ضمانت اجرایی برخوردارند.<sup>۱</sup> این بُعد باید دست کم آنچه را ما به آن قدرت قضایی و حکومتی می‌گوییم آشکارا در خود جای دهد. البته این امکان وجود دارد (چنانکه در گذشته بوده و امیدواریم در آینده نیز باشد) که یک جامعه بدون نهاد دولت (state) شکل گیرد؛ یعنی جامعه‌ای بدون دستگاه بوروکراتیک سازمان‌یافته و سلسله‌مراتبی که از آن جدا و بر آن مسلط باشد. خود نهاد دولت نیز نوعی آفرینش تاریخی است که مبدأ و زمان شکل‌گیری آن روشن است: بین‌النهرین، شرق و جنوب شرق آسیا و آمریکای

---

<sup>۱</sup> See my text, "Power, Politics, Autonomy" (۱۹۸۸), first published in English in *Zwischenbetrachtungen Im Prozess der Aufklärung*: Jürgen Habermas zum ۶۰ Geburtstag (Frankfurt: Suhrkamp, ۱۹۸۹) and reprinted in PPA.

میان‌ه‌ی دوران پیشا-کلمبی. جامعه، بدون چنین دولتی، هم ممکن است و هم قابل تصور و خواستی. اما وجود جامعه بدون نهادهای آشکار قدرت امری محال است و این دقیقاً همان خطایی است که هم مارکس و هم آنارشیسیم دچار آن شدند.

انسان فرااجتماعی (extrasocial) وجود ندارد؛ چراکه فرد (individual) در مفهوم یک «جوهر» (substance) پیشا یا فرااجتماعی چه در واقعیت و چه در خیال‌پردازی تصورپذیر نیست. برای مثال، ما نمی‌توانیم هیچ انسانی را تصور کنیم که زبان نداشته باشد (البته زبان هم خود یک آفرینش و نهاد اجتماعی است). تصور این که آفرینش زبان، و اصولاً خود نهاد زبان، چیزی به جز محصول فرایند همکاری ارادی «افراد» یا محصول مجموع شبکه‌های «بیناسوژگی» (intersubjective) است، بی‌معناست. وجود «بیناسوژگی» خود نیازمند سوژه‌های انسانی است که با یکدیگر امکان برقراری ارتباط داشته باشند. به بیان دیگر، از آن‌جاکه انسان زبان را در روند اجتماعی شدن فرامی‌گیرد، در وهله‌ی اول باید انسان‌های اجتماعی شده‌ای وجود داشته باشند که از توانایی زبانی که فرد هرگز به‌تنهایی قادر به ساختن آن نیست برخوردار باشند. این ملاحظه در مورد هزاران وجه دیگر از آن‌چه آن را فرد می‌نامیم نیز صدق می‌کند. «فلسفه‌ی سیاسی» معاصر (و همچنین مبانی علم اقتصاد) بر چنین افسانه‌ی خیالی و نامسنجی از انسان یعنی فرد-جوهر بنا شده است؛ موجودی که گویی مؤلفه‌های ذاتی آن پیش یا خارج از جامعه به‌خوبی تعریف‌پذیر است. درک «رویه‌ای» از دموکراسی و شبه-«فردگرایی» معاصر بر مبنای چنین امر محالی شکل گرفته‌اند.

آن‌چنان‌که ارسطو گفته است، انسان خارج از جامعه نه خدا است و نه حیوان، بلکه اساساً وجود ندارد زیرا نه از منظر فیزیکی و نه از منظر روانی نمی‌تواند زنده باشد. موجود تازه متولدشده‌ی «هراس‌انگیز و عجیب‌الخلقه» که

در وضعیت نامناسبی برای زیستن قرار دارد، باید تبدیل به انسان شود (humanize). روند انسان‌شدن انسان، کار جامعه و همان روند اجتماعی‌شدن است که از مجرای مواجهه‌ی بی‌واسطه‌ی این نوزاد با محیط و همراهان تحقق می‌پذیرد. موقعیت هستی‌شناختی جامعه، همان نهادها و «دلالت‌های پنداری اجتماعی» (social imaginary significations) است. نهادهای جامعه این دلالت‌ها را نمایندگی می‌کنند و در واقعیت اجتماعی به‌منصه‌ی ظهور می‌رسانند. این‌ها همان دلالت‌های پنداری هستند. دلالت‌های پنداری به‌معنای واقعی کلمه آفرینش‌های خودانگیخته‌ی بشراند که به زندگی، کنش‌ها، انتخاب‌ها، مرگ انسان و تمام جهانی که انسان می‌آفریند تا در آن زندگی و مرگ را تجربه کند، معنا می‌بخشند. این‌جا رابطه‌ی دوقطبی میان فرد و جامعه مطرح نیست؛ زیرا فرد، همان جامعه است یا به عبارتی قطعه و مینیاتور (یا بهتر است بگوییم یک هولوگرام) از جهان اجتماعی است. در مقابل باید گفت که انسان چیزی مابین روان (psyche) و جامعه است. روان باید به‌شکلی اهلی شود؛ به این معنا که روان انسان باید «واقعیت» را که به‌نوعی از اساس با آن بیگانه است بپذیرد و درونی کند. این «واقعیت» و پذیرفتن آن نتیجه‌ی کار نهاد [جامعه] است. یونانیان به این امر آگاه بودند، اما انسان مدرن که تا حد زیادی متأثر از مسیحیت بوده، این موضوع را مخفی کرده است.

نهاد (institution)، همراه با تمام دلالت‌های پنداری که دربرگرفته و بیان می‌کند، به شرطی امکان موجودیت یافتن دارد که بتواند خود را حفظ و ایمن کند؛ یعنی باید از اساس توانایی بقا داشته باشد. این همان گوییِ واضحاتِ داروینی در این‌جا کاربرد مؤثر دیگری هم دارد. نهاد، خود را از طریق قدرت ایمن می‌کند، و این قدرت، پیش از هر چیز در قاموس نوعی «قدرت نهفته» (infrapower) ظهور می‌کند. ممکن است شما در سال ۱۹۵۴ در ایتالیا به دنیا

آمده باشید، یا در سال ۱۹۳۰ در فرانسه، یا در سال ۱۹۴۵ در آمریکا، یا در سال ۱۹۲۲ در یونان. شما خودتان این مکان و زمان را انتخاب نکردید، اما این امر بخش بزرگی از زندگی شما را تعیین کرده است: زبان‌تان، مذهب‌تان، ۹۹٪ از افکارتان (آن هم در بهترین حالت) و دلایل‌تان برای زندگی یا رد آن و پذیرش مرگ. این مقوله، از بحث درباره‌ی این که ما خودمان زندگی را انتخاب نکردیم فراتر می‌رود و در عین حال با مفاهیم هایدگری «در جهان بودگی» (being in the world) و «پرتاب‌شدگی» (Geworfenheit) نیز متفاوت است. جهان، یک جهان یا جهان صرف نیست، بلکه یک جهان تاریخی-اجتماعی است که به‌طور توصیف‌ناپذیری به نهادسازی خود آراسته شده و اشکال بی‌شماری از (میراث) دگرگون‌شده‌ی تاریخ گذشته را در برمی‌گیرد.

سوژه‌ی انسانی از بدو تولد در پهنه‌ی تاریخی-اجتماعی قرار می‌گیرد. او از آغاز در چنگال پندارهای جمعی نهادساز و همچنین جامعه و تاریخی ازپیش طرح‌ریزی شده است که برون‌داد موقتی آن نهاد [تاریخ-اجتماعی حاضر] است. کار جامعه از ابتدا چیزی نیست مگر تولید و بازتولید افراد اجتماعی که از جامعه پیروی کنند. حتی اگر در جامعه‌ای با تضادهای درونی متولد شویم، موضوع و گستره‌ی تضاد، موارد و افراد درگیر در آن و گزینه‌های ممکن پیش‌رو ازپیش تعیین شده‌اند. حتی اگر قرار باشد فیلسوف شویم، با این تاریخ و این فلسفه که رهیافت اندیشه و بازاندیشی ما را تعیین می‌کند (و نه بازه‌ی دیگری) روبرو خواهیم بود. در این میان، ممکن است در معرض یا دور از هر گونه نیت، خواست و اراده، مانور، توطئه، یا تمایل به هر نهاد، قانون، گروه و طبقه قرار گرفته باشیم.

دوشادوش یا -فراسوی- این قدرت نهفته، همواره قدرتی آشکار وجود داشته و خواهد داشت که با سازمندی‌های خاص، کاربردهای مشخص و احکام



مشروعی که می‌تواند به‌اجرا بگذارد، پابرجا ساخته شده است.<sup>۱</sup> ضرورت وجود چنین قدرتی دست کم از چهار مؤلفه‌ی کلیدی سرچشمه می‌گیرد:

- جهان «پیشا-اجتماعی» (presocial)، همواره معناهای تثبیت‌شده در جامعه را به خطر می‌اندازد؛
- روان انسان هیچ‌گاه به‌تمامی اجتماعی نمی‌شود و خود را به‌طور جامع و کامل منطبق با و سرسپرده به نهادها نمی‌سازد؛
- جوامع دیگر برای معناهای تثبیت‌شده در یک جامعه، خطر محسوب می‌شوند؛
- جامعه در نهادها و دلالت‌های پنداری خود نوعی جهت‌گیری رو به آینده دارد. آینده، کدگذاری‌های (مکانیزه شدن) از پیش تعیین‌شده و نهایی فرایند تصمیم‌گیری را نمی‌پذیرد.

بنا بر دلایلی که بالا گفته شد، ما به نهادها و سازمان‌های مشخصی نیاز داریم که توانایی و اراده‌ی تصمیم‌گیری‌های قابل‌اجرا نسبت به بایدها و نبایدهای جامعه را داشته باشند؛ یعنی نهادهایی که بتوانند قانون‌گذاری کنند، تصمیمات را «به‌اجرا بگذارند»، فرایندهای داوری را تعریف و در کل بتوانند به امر حکومت بپردازند. دو کارکرد اولی، بر خلاف دو کارکرد دیگر، می‌توانند (همانطور که در بیش‌تر جوامع سنتی چنین بوده) در قالب قواعد سنتی جامعه بگنجند. از همه مهم‌تر، قدرت آشکار در جامعه تضمین ایجاد مشروعیت برای دلالت‌های اجتماعی است که در جامعه مشاهده می‌کنیم.

---

<sup>۱</sup> احکام مشروع در رابطه با حقوق موضوعه، نه به معنای مطلق آن.

امر سیاسی (the political) را می‌توان به معنای قدرت آشکار تعریف کرد. بنا بر این تعریف، امر سیاسی هم شیوه‌های دسترسی به قدرت آشکار و هم اشکال مدیریت بهینه‌ی آن قدرت را دربرمی‌گیرد.

این نوع از نهاد جامعه تقریباً در تمام تاریخ بشر وجود داشته است. ما اینجا درباره‌ی جوامع «دگرفرمانروا» (heteronmous) سخن می‌گوییم؛ یعنی جوامعی که خودشان نهادها و دلالت‌هایشان را می‌آفرینند اما با این حال به‌طور اسرارآمیزی این خود-آفرینی را با منسوب کردن آن به یک منبع فرا-اجتماعی پنهان می‌کنند. این منبع فرا-اجتماعی، به هر شکلی که باشد، خارج از سپهر کنش‌های روزانه‌ی جامعه‌ی موجود قرار گرفته است: پیشینیان، پهلوانان، خدایان، خدا، قوانین تاریخ یا قوانین بازار. در چنین جوامعی، نهاد جامعه در بستر معنایی بسته و صلبی شکل می‌گیرد. تمام پرسش‌هایی که چنین جامعه‌ای می‌تواند طرح کند با دلالت‌های پنداری آن قابل پاسخ دادن است. هر پرسشی هم که امکان طرح شدن نداشته باشد (نه آن که ممنوع باشد)، از منظر فکری و روانی برای اعضای آن جامعه از اساس غیرقابل طرح است.

تا آن‌جا که می‌دانیم، این وضعیت در طول تاریخ تنها دوبار به هم ریخته است: در یونان باستان و در اروپای غربی. ما نیز میراث‌داران این گسست هستیم که به ما امکان می‌دهد تا بتوانیم درباره‌ی موضوعی حرف بزنیم که اکنون از آن می‌گوییم. این گسست خود را در آفرینش نهاد سیاست‌ورزی (politics) و فلسفه (یا بازانندیشی) بروز می‌دهد. سیاست‌ورزی، نهادهای تثبیت‌شده در جامعه و فلسفه نیز آنچه را که فرانسیس بیکن بت‌های قبیله (idola tribus) می‌نامید، یعنی ایده‌هایی که به‌طور عمومی در جامعه پذیرفته شده‌اند، به پرسش و نقد می‌گیرد.

در این نوع جامعه، انسداد و خاتمه‌یافتگی معنا شکسته می‌شود یا حداقل به سمت شکسته شدن حرکت می‌کند. این گسست (و فرایند مداوم پرسشگری

که با آن همراه است) به معنای ردّ هرگونه منبع معنایی است که خارج از کنش پویای بشری قرار گرفته است. بنابراین، این جامعه هرگونه «نهاد قدرتی» را که برای توجیه و اعتبار ادعاهایش دلیل و منطق ارائه نکند، رد می‌کند. این امر، به‌طور بی‌واسطه به این منتهی می‌شود که:

- وظیفه‌ای بر دوش همگان باشد تا برای کار و سخن خود دلیل و منطق ارائه کنند (یونان این را ارائه‌ی دلیل و منطق نامیدند *logon didonai*)؛
- «تفاوت‌ها»، «دیگری‌ها» و طبقه‌بندی‌های ازپیش تعیین‌شده که به جایگاه افراد مرتبط هستند رد و مناسبات قدرت به پرسش کشیده شوند؛
- پرسش از این که کدام نهادهای خوب (و برترین) پرورش یابند، تا آن‌جا که این نهادها بر کنش مشترک و آگاهانه‌ی جمع استوار شده و از این طریق دروازه‌ای به پرسش عدالت نیز باز شود.

به‌سادگی می‌توان دید که نتیجه‌ی این فرایند، ما را به نقطه‌ای می‌رساند که در آن سیاست، کار و کنشی است که به تمام اعضای یک جمع مرتبط است. پیش‌فرض چنین درکی از سیاست‌ورزی، اصلِ برابریِ همگان است با این هدف که این برابری به‌طور مؤثر وجود داشته باشد. بنابراین، این کار و کنش می‌خواهد نهادها را به سمت دموکراتیک‌شدن دگرگون سازد. پس، می‌توانیم سیاست را کار و کنش صریح و آشکاری تعریف کنیم که به نوسازی نهادهای مطلوب مربوط می‌شود. در همین راستا، دموکراسی را رژیم صریح و آشکار خود-بنیان‌نهادن (البته تا جایی که ممکن است) نهادهای اجتماعی می‌نامیم که بر کنش آشکار جمعی استوار هستند.

نیاز به گفتن نیست که این خود-بنیان نهادن، روند و حرکتی است که پایانی ندارد و هدف آن ایجاد «جامعه‌ی عالی و بی‌نقص» (که خود عبارتی کاملاً بی‌معناست) نیست؛ بلکه هدف آن، تا آن‌جا که ممکن است، ایجاد جامعه‌ای آزاد و عادلانه است. من این روند و حرکت را پروژه‌ی یک جامعه‌ی خودفرمانروا می‌نامم که اگر موفق شود، باید به تأسیس جامعه‌ای دموکراتیک بینجامد.

این‌جا پرسش اولیه‌ای مطرح می‌شود که در پهنه‌ی تاریخ هم طرح شده: چرا ما جامعه‌ی دموکراتیک می‌خواهیم، یا اساساً چرا باید جامعه‌ای دموکراتیک بخواهیم؟ من این‌جا به بررسی این پرسش نمی‌پردازم و به جای آن به بیان این مشاهده بسنده می‌کنم که برای طرح خود این پرسش (باید) در رژیم‌ی زندگی کنیم که در آن هر پرسشی قابل طرح است، و چنین رژیم‌ی دقیقاً همان رژیم دموکراتیک است. اما این هم بدیهی است که در چنین نهادی که در آن هر پرسشی امکان طرح شدن دارد و هیچ جایگاه و مقامی از پیش تضمین شده نیست، دموکراسی به‌عنوان یک رژیم تعریف می‌شود. به این موضوع باز خواهیم گشت.

## ۲.

این‌که دفاع ما از درک بنیادین و خاصی از خوشبختی شهروندان، ناگزیر به شکل‌گیری یک نظام تمامیت‌خواه منجر می‌شود، پیش‌تر مورد نقد قرار گرفته است. این بحث توسط آیزایا برلین به‌طور صریح و در آرای جان رالز و یورگن هابرماس به‌طور ضمنی طرح شده است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> در رابطه با هابرماس مراجعه کنید به:

اما در هیچ جای بحثی که ما مطرح کردیم نکته‌ای درباره «خوشبختی» شهروندان نیست. انگیزه‌ی تاریخیِ نهفته‌شده در این انتقادات قابل فهم است؛ از گزاره‌ی معروف سن سیمون «خوشبختی یک ایده‌ی جدید در اروپا است»، تا فریب‌کاری و حشتناک نظام‌های استالینستی که ادعا داشتند برای خوشبختی خلق کوشش می‌کنند (استالین در اوج فلاکت و ترور در روسیه اعلام می‌کرد که «زندگی بهتر شده، رفقا. زندگی شادکام‌تر شده است»). با این حال، این انگیزه‌ها و دلایل نباید به خودی خود جای توجیه و استدلال نظری را بگیرند. چنین مواضعی بیش‌تر شبیه واکنش آلرژیک به موقعیتی تاریخی با ابعادی سترگ - یعنی پیدایش توتالیتاریسم - است که البته خود به نقد و بررسی عمیق نیازمند است. هدف سیاست‌ورزی آزادی است و نه خوشبختی. من آزادیِ اثربخش و کارآمد را خودفرمانروایی (autonomy) می‌نامم (این‌جا بحث من آزادیِ «فلسفی» نیست). خودفرمانروایی یک جمع که تنها از طریق خود-بنیاد نهادن (self-institution) و خود-حکمرانی (self-governance) محقق می‌شود، بدون خودفرمانرواییِ اثربخش و کارآمدِ افرادی که آن جمع را می‌سازند قابل تصور نیست. یک جامعه‌ی عینی به معنای یک جامعه‌ی زنده و فعال چیزی جز افراد عینی و «واقعی» آن جامعه نیست.

البته عکسِ این گزاره هم صادق است: خودفرمانروایی یک فرد بدون خودفرمانروایی جمع غیرقابل تصور و غیرممکن است. پرسش این‌جاست که خودفرمانروایی فرد دال بر چیست؟ اساساً چه‌طور ممکن می‌شود و بر چه پیش‌فرضی استوار است؟ اگر فرد از روی ناچاری تحت تسلط قانون جامعه قرار

---

Habermas, J. (۱۹۹۴). Three Normative Models of Democracy. *Constellations*, 1(1),

گیرد، اساساً چطور ممکن است آزاد باشد؟ شرط اول را همین جا خواهیم دید: فرد باید از امکان مؤثر و عملی مشارکت در شکل‌دهی به قانون (نهاد جامعه) برخوردار باشد. من زمانی می‌توانم در گستره‌ی قانون آزاد باشم که این قانون را از آن خود بدانم، یعنی امکان مؤثر و عملی مشارکت در شکل‌دهی و وضع آن قانون را داشته باشم (حتی اگر مواردی که می‌پسندم در آن گنجانده نشود). وجود قانون و عمومیت محتوای آن در هر جایی ضرورت دارد، اما در دموکراسی سرچشمه‌ی این قانون جمع است (این مقوله را، دست‌کم در سپهر نظر، رویه‌گرایان به چالش نکشیده‌اند). در نتیجه، خودفرمانروایی همگان (به معنای آزادی اثربخش و کارآمد) باید دغدغه‌ی اساسی همه در دموکراسی باشد (البته تمایل به «فراموشی» امری تا این اندازه بدیهی، یکی از بی‌شمار ترفندهای «فردگرایی» امروزی است). کیفیت تصمیم‌هایی که جمع برای سرنوشت ما می‌گیرد از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ چراکه در غیر این صورت، آزادی ما، همانند آزادی رواقیون یا زاهدان، از منظر سیاسی بی‌اثر و بی‌اهمیت خواهد شد. من منفعتی مثبت و ابتدایی (حتی تا حدی خودخواهانه) دارم تا در جامعه‌ای زندگی کنم که بیش‌تر به ضیافت افلاطون (symposium) شبیه باشد تا به جامعه‌ای که در فیلم پدرخوانده (Godfather) و دالاس (Dallas) به تصویر کشیده شده است. روند تحقق اثربخش و کارآمد آزادی من تابعی از روند تحقق آزادی دیگری است (ایده‌ای که حتماً برای یک کانتی یا دکارتی غیرقابل درک خواهد بود).

بی‌تردید، به کارگیری و تحقق این نوع از آزادی نیازمند سازمان‌دهی و آرایش نهادهاست، نهادهایی از جمله «شکلی و رسمی» و «رویه‌ای»: حقوق فردی، «منشور حقوق»، تضمین‌های حقوقی (رویه و دادرسی عادلانه‌ی قضایی، «هیچ کاری جرم نیست، جز آن‌که قانون آن را چنین تعیین کرده

باشد»<sup>۱</sup>، تفکیک قوا و موارد دیگری از این دست. با این حال، آزادی‌هایی که از این مسیر محقق می‌شوند سرشتی بسیار تدافعی دارند. تمام این سازوکارها بر این پیش‌فرض استوارند که در برابر جمع، نیرویی بیگانه، غیر قابل اجتناب و نفوذناپذیر قرار دارد که هم‌زمان در ماهیت خود خطرناک و دشمن است. در نتیجه، قدرت این نیروی بیگانه باید تا حد امکان محدود شود. این پیش‌فرض به‌طور ضمنی و عمومی در فلسفه‌ی سیاسی مدرن مطرح بوده است. نمود این فلسفه‌ی ضمنی، ایجاد مجلس اعیان انگلستان در برابر پادشاه بود که در متون اولیه‌ی قانون اساسی آمریکا نیز آشکارا بیان شده است. این که «اندیشمندان سیاسی» مدرن‌نیز هنوز هم از منظر فکری و روانی مانند «بندگان گوش‌به‌فرمان اعلاحضرت»<sup>۲</sup> رفتار می‌کنند تنها کسانی را شگفت‌زده می‌کند که تا به حال به رابطه‌ی عجیب و غریب‌تر روشنفکران با نهادهای قدرت توجه نکرده‌اند.<sup>۳</sup> آزادی در بستر قانون (خودفرمانروایی) به‌معنای مشارکت در ایجاد و وضع خود قانون است. این که بگوییم چنین مشارکتی تنها زمانی به آزادی می‌انجامد که امکانش برای همه در دسترس باشد (آن هم نه در حد یک نوشته در قانون، بلکه به‌عنوان یک واقعیت اثربخش اجتماعی) حشو (همان‌گویی) خواهد بود.

<sup>۱</sup> nullum crimen nulla poena sine lege

<sup>۲</sup> این عبارت را کانت در پایان «سنجش خرد ناب»، در سال ۱۷۸۱ میلادی، خطاب به وزیر دربار دولت پروس ذکر کرده است.

<sup>۳</sup> در این زمینه مراجعه کنید به:

Castoriadis, C. (1991). *Philosophy, politics, autonomy*. (D.A. Curtis, Trans.). New York: Oxford University Press.

مهمل بودن تقابل میان آزادی و برابری و این که دهه‌هاست تلاش می‌کنند در گوش‌مان فرو کنند که آزادی با برابری در ستیز است را می‌توان مستقیماً از همین حشو (همان‌گویی) نتیجه گرفت.<sup>۱</sup> بدون آن که بخواهیم به معنایی عجیب و غریب اشاره کنیم، می‌دانیم آزادی و برابری بر یکدیگر دلالت دارند. هر فرد برای برخورداری از امکان برابر، اثربخش و واقعی برای مشارکت (در جامعه) نیازمند برخورداری از شروط و زمینه‌های لازم برای چنین مشارکتی است. واضح است که دلالت‌های ضمنی این پیش‌شرط به قدری وسیع است که بخش عمده‌ای از نهاد جامعه را در برمی‌گیرد. اما این جا نکته‌ی ارشمیدسی برای ما آموزش (*Paidia*) در معنای عمیق و همیشگی آن است که در ادامه به آن باز خواهیم گشت.

بنابراین، ما بدون این که خود را عمیقاً درگیر ساختار و سازمان‌دهی بنیادین زندگی اجتماعی کنیم، حتی به «دموکراسی رویه‌ای»، که البته بدلی و تقلبی نباشد، هم دست نخواهیم یافت.

---

<sup>۱</sup> Castoriadis, C. (۱۹۹۱). *Philosophy, politics, autonomy*. (D.A. Curtis, Trans.). New York: Oxford University Press.



## ۳.

زبان یونانی باستان و سیاست‌ورزی آتنیان، تفکیکی ارزشمند (که به نظر من از اعتباری جهان‌شمول برخوردار است) از سه سپهر کنش بشری ارائه می‌کنند که نهاد کلی جامعه باید آن‌ها را از یکدیگر جدا ساخته و هویدا کند: *اویگس* (oikos)، *آگورا* (agora) و *اکلسیا* (ekklesia). این واژه‌ها را می‌توان به‌طور آزاد به سپهر خصوصی، سپهر خصوصی/عمومی و سپهر عمومی (به معنای شکلی و قوی کلمه) که همان عرصه‌ای است که پیش‌تر آن را قدرت صریح و آشکار خواندم ترجمه کرد. در حاشیه بگویم که این تفکیک بنیادین، به‌رغم این که هم در بستر زبان و هم در واقعیت روز وجود داشت، در دوران کلاسیک به‌وضوح بیان نشده است. این تفکیک، به جز اشاراتی کوتاه، حتی در آثار ارسطو هم که اندیشمند کلاسیک دموکراسی است دیده نمی‌شود.

این عرصه‌ها تنها در یک رژیم دموکراتیک به‌طور مشخص تفکیک و به‌درستی بیان شده‌اند. به‌عنوان مثال، سپهر عمومی در یک رژیم توتالیتار در اصل همه چیز را در خود حل می‌کند. هم‌زمان، از آن‌جا که این سپهر عمومی به ملک خصوصی دستگاه توتالیتاری بدل شده که هم قدرت را در دست دارد و هم آن را اعمال می‌کند، در واقع دیگر سپهر عمومی نیست. حکومت‌های پادشاهی مطلقه در واقع به استقلال سپهر خصوصی (oikos) پایبند بوده و تنها به‌طور نسبی در سپهر خصوصی/عمومی (agora) دخالت می‌کردند. شبه‌دموکراسی‌های امروزی در غرب، به‌طور متناقض و پارادوکسیکال، سپهر عمومی را در عمل تا حد زیادی به سپهر خصوصی تبدیل کرده‌اند: تصمیم‌هایی تأثیرگذار در خفا یا پشت صحنه گرفته می‌شوند (تصمیم‌های دولتی، نظام پارلمانی، و دستگاه حزبی). پس تعریف دموکراسی این است: رژیمی که در

آن سپهر عمومی به طور حقیقی و کارساز عمومی شود، یعنی متعلق به همه و دره‌ایش برای مشارکت واقعی همگان باز باشد.

اویگس (جایگاه امور خانواده و سپهر خصوصی)، گستره‌ایست که قدرت سیاسی در قاعده و شکل نمی‌تواند و نباید در آن دخالت کند. اما این امر نباید مطلق انگاشته شود: قوانین کیفری، تجاوز و تعرض به تمامیت بدنی اعضای خانواده را منع می‌کند و حتی در محافظه کارترین حکومت‌ها نیز آموزش برای کودکان اجباری شده است و همین‌طور موارد دیگری از این دست.

آگورا (سپهر دادوستد و رویارویی افراد با یکدیگر)، گستره‌ایست که افراد در آن آزادانه کنار هم جمع می‌شوند، به بحث می‌نشینند، با هم قرارداد می‌بندند، کتاب منتشر می‌کنند و می‌خرند و غیره. در این جا نیز دولت در قاعده و شکل نمی‌تواند و نباید دخالت کند. اما این امر نیز نباید مطلق انگاشته شود. قانون، احترام به قراردادهای خصوصی را تعیین و تجویز می‌کند، کار کودکان را ممنوع اعلام می‌کند و همین‌طور موارد دیگری از این دست. در واقع، حتی در «لیبرال‌ترین» دولت‌ها در معنای «اقتصاد بازار آزاد» و «سیاست اقتصاد آزاد» و لیبرالیسم سرمایه‌گرا (مثلاً توجه کنید به تعریف و تعیین بودجه‌ی دولتی که به آن در زیر اشاره خواهیم کرد) نقاطی که قدرت سیاسی و سازوکارهایی که به واسطه‌ی آن در آگورا دخالت می‌کند، بی‌شمار هستند.

اکلیسیا (واژه‌ای که من این جا به‌طور استعاری از آن استفاده می‌کنم)<sup>۱</sup> گستره‌ی قدرت سیاسی یعنی سپهر عمومی/عمومی است. این عرصه شامل قدرت سیاسی قوا می‌شود که باید از هم مجزا و جداگانه تعریف شده باشند. من موضع خود را در این باره در جای دیگر ارائه کرده‌ام و این جا تنها به بیان

---

<sup>۱</sup> من از این واژه به‌طور نمادین استفاده می‌کنم و نه به‌خاطر بازی با زبان. شوراهای آتن قدرت قضایی را در دست نداشت، تنها بر «قوه‌ی مجریه» (به معنای نهاد امور اداری) نظارت می‌کردند.

چند نکته‌ی مرتبط به موضوع این بحث بسنده می‌کنم.<sup>۱</sup> زمانی که به کنش و واکنش شاخه‌های مختلف قدرت در بُعد عینی نگاه کنیم، متوجه خواهیم شد که در هیچ عرصه‌ای از قدرت، نمی‌توان بدون سنجش‌ها و ملاحظات بنیادین تصمیم‌گیری کرد. این امر چه در قانون‌گذاری، چه در دولت، چه در «اجرای» تصمیم‌ها و قوه‌ی قضاییه صادق است.

در واقع، نمی‌توان قانونی (مگر فقط قانون شکلی) را تصور کرد که با پرسش‌های بنیادین روبرو نباشد. حتی مسأله‌ای مانند ممنوعیت قتل نیز بدون اما و اگر نیست؛ همچنان که همواره با محدودیت‌ها، استثناها و شرط‌گذاری‌هایی بر این ممنوعیت مواجه هستیم. همین منطق را می‌توان در بحث «کاربرد» قوانین و این که آیا این امر به قوه‌ی «قضاییه» یا قوه‌ی «مجریه» مرتبط است مشاهده کرد.<sup>۲</sup> قاضی نمی‌تواند (و در هر صورت نباید هم) به ماشین امضا مبدل شود؛ نه صرفاً به این دلیل که همواره در قانون خلاء‌هایی وجود دارد (*Rechtslücken*)، بلکه مشخصاً به دلیل این که ما در قانون همواره با

<sup>۱</sup> Castoriadis, C. (۱۹۹۷). *The Castoriadis reader*. (D.A. Curtis, Trans.). Oxford: Blackwell Publishers. pp. ۴۰۵-۱۷.

<sup>۲</sup> آنچه امروزه در ترمینولوژی فلسفی و زبان قانون اساسی «مجریه» خواند می‌شود، در واقع دو بخش دارد: قدرت دولتی (یا کارکرد) و قدرت اداری (یا کارکرد). دولت به مثابه دولت، قوانین را «اجرا» نمی‌کند، بلکه پیش‌تر از هر چیز در چارچوب و دایره‌ی قوانین عمل و حکومت می‌کند. حتی قدرت اداری نیز، تا جایی که به تمامی «مکانیزه» نشده باشد، از مسأله‌ی تأویل‌گریزی ندارد.

مسأله‌ی تأویل و در بُعد عمیق‌تری با پرسش انصاف روبرو هستیم.<sup>۱</sup> تأویل، مانند انصاف، بدون فراخواندن و مراجعه به «فکر قانون‌گذار»، «نیات» و ارزش‌های بنیادینی که این نیات باید به آنها معطوف باشند، تصورناپذیر است.<sup>۲</sup> این امر در مورد نهاد اداری نیز صادق است؛ چراکه این نهاد نمی‌تواند قوانین و احکام را به‌سادگی و بدون تأویل و تفسیر به اجرا بگذارد. دولت نیز (بیش از همه) از این امر مستثنی نیست. کارکرد دولت یک امر «قراردادی» است. کارکرد دولت و چارچوب آن در قانون تعیین و مرزبندی شده است (این‌جا من از پیش‌فرض حکومت‌های «دموکراتیک» در غرب سخن می‌گویم). اما دولت، قانون را عموماً نه به‌کار می‌گیرد و نه آن را اجرا می‌کند. این قانون (عموماً قانون اساسی کشور) است که می‌گوید دولت باید هر سال بودجه‌ی پیشنهادی به مجلس ارائه کند و مجلس (که در این‌جا به جای کارکرد «قانون‌گذاری» کارکردی دولتی دارد) باید آن را، با یا بدون اصلاحیه، به رأی بگذارد. اما قانون نمی‌گوید (و اصولاً نمی‌تواند هم بگوید) که چه چیزهایی باید در بودجه ذکر شوند. واضح است که هیچ بودجه‌ای (چه در بخش درآمدها و چه در بخش هزینه‌ها) را نمی‌توان تصور کرد که کاملاً در تصمیم‌های بنیادین غوطه‌ور نبوده یا متأثر از اهداف و «ارزش‌هایی» نباشد که باید آن‌ها را محقق سازد. به بیان کلی‌تر، می‌توان گفت که تمام تصمیمات دولتی که از اندک اهمیتی برخوردار هستند،

---

<sup>۱</sup> برای تحلیل من از دیدگاه ارسطو در رابطه با این موضوع مراجعه کنید به: Castoriadis, C. (۱۹۷۸). *From Marx to Aristotle, from Aristotle to Us. Social Research* ۴۵(۴), ۶۶۷-۷۳۸.

<sup>۲</sup> آشکار است که «نیت» امری «مکتوب‌شده در تاریخ» نیست. نیت به وضع ضروری و مسأله‌ساز تک‌تک بندهای قانون در یک نظام قانونی برمی‌گردد. امری که اصولاً همواره در حال تغییر و تحول است.

با نظر به آینده و به‌ناگزیر با ابهامی ریشه‌ای مواجه‌اند. این تصمیمات، تا جایی که جامعه به آن‌ها وابسته است، به جهت‌دهی جامعه به سوی مسیری که از پیش ترجیح داده شده است میل می‌کنند. پس، اصولاً تصمیمات چه‌گونه می‌توانند، دست‌کم به‌طور ضمنی، بدون توسل و مراجعه به گزینه‌هایی که پیشاپیش ترجیح داده شده‌اند اتخاذ شوند؟

ممکن است این نقد در برابر ما مطرح شود: هدف تمام تصمیمات عینی (به‌طور خاص، تصمیمات قضایی و دولتی) این است که وضعیت موجود یا آزادی (غیر-سیاسی) جامعه را حفظ کند، تا آن‌که جامعه بتواند هر «سبک زندگی بنیادین» دلخواه خود را شکل و گسترش دهد. با این حال، خود این استدلال، به‌طور ضمنی، بر ارزیابی مثبت از شکل و محتوای زندگی اجتماعی موجود (چه میراث تاریخ دیرین باشد یا محصول کنش جامعه‌ی امروزی) استوار است. «لیبرالیسم» افراطی {در مفهوم درون‌قاره‌ای اروپا، ایدئولوژی محافظه‌کار «اقتصاد بازار آزاد» و «سیاست اقتصاد آزاد»} مثالی آشنا برای خواننده‌ی امروزی است. این ایدئولوژی یا به تأیید بنیادین «سازوکار بازار»، «ابتکار آزادانه‌ی فرد» و تأکید بر «خوبی و درستی» جامعه‌ی موجود می‌انجامد. یا این ایدئولوژی به تأکید بر آن که «بهترین گزینه در میان بدهاست، و تأیید این نکته که اصولاً هیچ ارزش-داوری در رابطه با آنچه جامعه به‌وجود آورده جایز نیست، منجر می‌شود (دو تأیید و تأکید اخیر را - که آشکارا متناقض هستند - کسانی چون فردریش فون هایک هم‌زمان مدعی می‌شوند). بیان این که ارزش-داوری درباره‌ی آنچه جامعه «به‌طور خود‌انگیخته» به‌وجود آورده جایز نیست نهایتاً به پوچ‌گرایی تاریخی منجر می‌شود؛ چراکه در آن صورت باید بگوییم هر نظامی (مثلاً نظام استالینیست، نازی و ...) به یک اندازه ارزنده و ارزشمند است. در عین حال بیان این که آن‌چه سنت یا جامعه «به‌طور خود

انگیخته» به وجود آورده اصولاً درست یا حداقل بهترین گزینه در میان بدهاست، ناگزیر ما را به توضیح درباره‌ی چرایی و شرایط ایجاد آن وادار می‌کند. بنابراین، باید دوباره به بحث‌های اساسی و بنیادین بپردازیم.

با در نظر گرفتن این که هیچ عقل سلیمی این گزاره‌ها را به چالش نمی‌کشد، اکنون می‌توان دوگانگی موضع رویه‌ای (procedural) را نشان داد: انکارشدنی نیست که در هر نوع نظام و رژیمی تصمیماتی گرفته می‌شوند که به سؤال‌های بنیادین نقب می‌زند، اما در نگرش رویه‌ای تأکید بر این است که در یک نظام «دموکراتیک»، فقط «شکل» یا «رویه‌ای» که تصمیمات بر اساس آن گرفته می‌شود، مهم است؛ به بیان دیگر، این «شکل» و «رویه» است که یک نظام را دموکراتیک می‌کند.

بیاید لحظه‌ای فرض کنیم که این چنین باشد. با این حال، هر «رویه‌ای» باید به کار گرفته و اجرا شود، آن هم توسط انسان‌ها. این انسان‌ها باید هم بتوانند و هم ملزم باشند که این رویه‌ها را بنابر «روح» (spirit) آن به اجرا بگذارند. این هستند گان چه هستند و از کجا می‌آیند؟ تنها با یک خیال‌پردازی متافیزیکی و تخیل یک فرد-جوهر که بر اساس تعین‌های ذاتی‌اش عمل می‌کند و به یک بستر تاریخی-اجتماعی-تصادفی (همانند رنگ چشمانش) تعلق دارد می‌توان این پرسش را دور زد. ما در پهنه‌ی اثربخش و کارآمد سیاست و نه در حقیقت‌های جایگزین افسانه‌ای «هابرماسی» زندگی می‌کنیم. پس، باید وجود اثربخش و کارای انسان-اتم را فرض مسلم انگاشت. فردی که نه تنها از «حقوق» برخوردار است، بلکه در عین حال دانشی کامل از ساختارهای قانونی دارد (به جز آن، مجبوریم سازوکار تقسیم کار که یک بار برای همیشه ایجاد شده را نیز میان «شهروندان»، قاضیان، کارگزاران و قانون‌گزاران و ... توجیه کنیم). این افراد، به‌طور ناگزیر و مستقل از هر نوع آموزش و تمرین و تاریخ یگانه‌ی خود، به‌مثابه‌ی اتم‌های حقوقی-سیاسی رفتار می‌کنند. این افسانه‌ی

انسان حقوقی (*homo juridicus*) به اندازه‌ی افسانه‌ی انسان اقتصادی (*homo oeconomicus*) خنده‌دار و نامنسجم است، چنانچه پیش‌فرض متافیزیکی انسان‌شناختی آن‌ها هم یکی است.

از دیدگاه «رویه‌ای»، انسان‌ها (یا بخش بزرگی از آن‌ها) باید یک انتزاع ناب حقوقی باشند. با این حال افراد اثربخش و کارآمد، کاملاً موجودات دیگری هستند و ما مجبوریم آن‌ها را آن‌طور که هستند بررسی کنیم. ما باید افراد را به‌مثابه‌ی موجوداتی که پیشاپیش توسط جامعه ساخته شده‌اند (همراه با تاریخ‌شان، امیال‌شان، سرسپردگی‌های خاص‌شان، تعهدات‌شان و وابستگی‌های‌شان از هر جنس) بررسی کنیم، یعنی همان‌گونه که فرایند تاریخی-اجتماعی و نهاد جامعه‌ی موجود موردنظر آن‌ها را ساخته است. برای آن‌که افراد اثربخش و کارآمد کنونی به چیز دیگری تبدیل شوند، نهاد جامعه نیز باید ضرورتاً به‌شکلی اساسی و بنیادی دگرگون شود. بیایید حتی فرض کنیم که دموکراسی کامل و عالی، یعنی به آن شکلی که دل‌مان می‌خواهد، از آسمان بر ما نازل شود: این نوع دموکراسی، چنانچه نتواند افرادی را به‌وجود آورد که با آن هم‌خوان هستند، حتی برای چند سال هم دوام نخواهد آورد. این افراد باید همان‌هایی باشند که پیش از هر چیز از توانایی به‌کار انداختن و بازتولید این دموکراسی برخوردار هستند. جامعه‌ی دموکراتیک بدون آموزش دموکراتیک (*paideia*) غیرممکن است. دیدگاه رویه‌ای دموکراسی برای این‌که به گرداب ناسازگاری منطقی نیفتد، ناگزیر است به‌طور مخفیانه (یا در نهایت) دست‌کم به طرح دو حکم ماهوی بپردازد:

- نهادهای اثربخش و کارای جامعه‌ی موردنظر، در همان وضعیت موجودشان، با عملکرد رویه‌های «حقیقتاً» دموکراتیک سازگار هستند؛

• افراد این جامعه، در همان وضعیتی که توسط این جامعه ساخته شده‌اند، می‌توانند رویه‌های موجود را، به گونه‌ای که با روح آن رویه‌ها سازگار باشد، به کار بسته و از آنها دفاع کنند.

این دو حکم بر پیش‌فرض‌های گوناگونی استوار هستند و نتایج بی‌شماری نیز در پی دارند. این جا من به دو نکته اشاره می‌کنم. نخست: ما این جا دوباره با پرسش بنیادین انصاف روبرو هستیم؛ پرسش انصاف نه در مفهوم جوهری آن، بلکه پیش از هر چیز در سیاق دقیق منطقی آن، یعنی آن چنان که افلاطون و ارسطو به آن پرداخته‌اند.<sup>۱</sup> همواره میان موضوع قضاوت و شکل قانون ناهمخوانی وجود دارد؛ اولی ضرورتاً عینی و منحصر به فرد و دومی انتزاعی و جهان‌گستر است. این ناهمخوانی تنها توسط کار خلاقانه‌ی داور (قاضی) که خود را «در جای قانون‌گذار قرار می‌دهد» رفع می‌شود (به این معنا که او به ملاحظاتی از جنس بنیادین توسل می‌جوید). چنین پدیده‌ای فراتر از هرگونه رویه‌گرایی می‌رود.

دوم: برای آنکه افراد بتوانند رویه‌های دموکراتیک را به طوری که با «روح» آن‌ها هم‌خوان باشد به کار بگیرند، بخش بزرگی از نیروی کار موجود در جامعه و نهادهای آن باید صرف ساختن افرادی شود که با تعریف (این روح) همخوان باشند؛ یعنی زنان و مردانی دموکرات به معنای رویه‌ای این واژه. اما این جا باز هم سر دو راهی قرار می‌گیریم: آموزش افراد یا از نوع جزمی، اقتدارگرا و دگرفرمانروا است (آن‌گاه دموکراسی مورد نظر تبدیل به معادل سیاسی مجموعه مناسک مذهبی خواهد شد) یا آن که افرادی که باید این رویه‌ها را «به کار بگیرند» (مثلاً با رأی دادن، قانون‌گذاری، اجرای قانون و حکومت‌داری) به

<sup>۱</sup>مراجعه کنید به:



شکل سنجش‌گرایانه آموزش داده شده‌اند. در مورد دوم، نهاد جامعه باید اندیشه‌ی سنجش‌گر را ارزشی مثبت قلمداد کند که در این صورت جعبه‌ی پاندورای<sup>۱</sup> پرسشگری از نهادهای موجود جامعه گشوده و دموکراسی، به حرکت جامعه به سوی خود-بنیان‌نهادی (یعنی یک نوع رژیم تازه به معنای تام کلمه) تبدیل می‌شود.

روزنامه‌نگاران و برخی فیلسوفان سیاسی که از کشاکش‌های فکری پیرامون «فلسفه‌ی حق» در دو قرن اخیر آگاهی چندانی ندارند، بی‌وقفه از «حکومت بر پایه‌ی حق» (State of right) سخن می‌رانند. اما، اگر «حکومت حق‌محور» (Rechtstaat) چیزی متفاوت با «حکومت قانون» (Gesetzstaat)<sup>۲</sup> است، تنها به این دلیل است که مفهوم اولی بر چیزی فراتر از انطباق صرف با «رویه‌ها» دلالت دارد، یعنی تنها تا جایی که به طرح پرسش از عدالت پرداخته و حتی بر قوانین تثبیت‌شده تأثیر بگذارد. با این حال، پرسش از عدالت تنها زمانی به یک مسأله‌ی سیاسی بدل می‌شود که جنبه‌ی قُدسی نهاد جامعه و استواری آن بر سنت رنگ بیازد. بنابراین، توسل به «حاکمیت قانون» (rule of law) تنها

<sup>۱</sup> اشاره‌ای نمادین به «جعبه‌ی پاندورا» در افسانه‌های یونان باستان. مطابق با این افسانه، در نتیجه‌ی آتش‌زدی توسط پرومته، پاندورا جعبه‌ای از زئوس دریافت کرد تا به انسان‌ها هدیه دهد. در عین حال او ملزم بود به انسان‌ها سفارش کند که هرگز در این جعبه را باز نکنند؛ زیرا این جعبه حاوی تمام بلاهای ناشناخته برای بشر است. م.

<sup>۲</sup> قرن‌ها پیش از انقلاب فرانسه، حکومت‌های پادشاهی در اروپای غربی، چه از نوع مطلقه یا «روشنفکر» به شکلی از «حکومت قانون» دست یافته بودند. «پتسدام قاضی دارد»، این پاسخی بود که آسیابان اهل پروس به فردریک کبیر داد.

نوعی ظفره رفتن از دادن پاسخ به چنین پرسش‌هایی است: کدام قانون؟ چرا این قانون، و قانون دیگر نه؟ حتی پاسخ «در شکل دموکراتیک» هم -یعنی قانون به این دلیل قانون است، زیرا که تصمیم اکثریت است (بگذریم که درستی این گزاره هم خود جای اما و اگر دارد)- مسأله را حل نمی‌کند: خب چرا؟ چرا باید این‌گونه باشد؟ اگر توجیه حاکمیت اکثریت ماهیتی صرفاً رویه‌ای داشته باشد (به‌عنوان مثال، این امر که هر بحثی بالآخره جایی باید پایان یابد)، آن‌گاه باید نتیجه گرفت که هر نوع حاکمیت پیشین هم به همان اندازه قابلیت توجیه‌پذیری دارد (مثل این که تصمیم‌گیری می‌تواند بر اساس قرعه‌کشی باشد). حاکمیت اکثریت تنها زمانی قابل توجیه است که ما در گستره‌ی احتمالات و امور ممکن، ارزشی برابر برای آرای افراد آزاد (doxai) قائل باشیم.<sup>۱</sup> اما این ارزش برابر در رأی، نباید در حد «اصلِ خلاف‌آمدی» (Counterfactual principle) یا به‌عبارتی در حد ابزارکی شبه‌استعلایی باقی بماند. پس، کار همیشگی نهاد جامعه باید ساخت افرادی باشد که بتوانیم وزن آرای‌شان را در گستره‌ی سیاسی واقعاً همسنگ بینگاریم. به این ترتیب، انکارناپذیری مسأله‌ی آموزش بار دیگر هم اثبات می‌شود. ایده‌ی جدایی «حقوق موضوعه» و رویه‌های آن از ارزش‌های بنیادین سرابی بیش نیست. این ایده هم که رژیم دموکراتیک می‌تواند تاریخ را «حاضر و آماده» از افراد دموکراتیک که آن را به کار می‌اندازند، دریافت کند امری خیالی است. چنین افرادی تنها از طریق آموزش دموکراتیک شکل می‌گیرند و مانند گیاه نمی‌رویند. بنابراین این امر باید یکی از موضوع‌های اصلی و دغدغه‌ی سیاسی جامعه باشد.

رویه‌های سیاسی تنها یک بخش (هر چند بخش مهمی) از رژیم دموکراتیک است که باید حقیقتاً در روح‌شان نیز دموکراتیک باشند. در

<sup>۱</sup> Aristotle, *The Constitution of the Athenians*. ۴۱. ارسطو کمابیش همین‌گونه آن را توجیه کرد.

نخستین رژیم (که به‌رغم تمام مسائل) می‌تواند دموکراتیک خوانده شود (یعنی رژیم آتنی)، این رویه‌ها نه صرفاً به‌عنوان یک «وسیله»، بلکه به‌عنوان لحظه‌ی تجسم و تسهیل فرایندهایی که چنین نظامی را به‌وجود آورده بودند خلق شدند. چرخش در کرسی سیاسی، قرعه‌کشی، تصمیم‌گیری پس از شورای تمام بدنه‌ی سیاسی، انتخابات و دادگاه‌های مردمی فقط بر این فرض بنا نشده بود که همه‌ی افراد به یک اندازه از توانایی به‌عهد گرفتن مسئولیت‌های عمومی برخوردار هستند: این رویه‌ها خود تکه‌ای از فرایند آموزش سیاسی بودند، یک آموزش پویا که هدف آن تمرین شایستگی‌های مربوطه (به‌معنای پرورش آن در همه) بود. به این ترتیب، فرضیه‌ی برابری سیاسی تا حد ممکن به واقعیت اثربخش آن جامعه نزدیک می‌شد.

#### ۴.

قطعاً ریشه‌های این پریشانی تنها به گستره‌ی «ایده‌ها» بازمی‌گردد (به این معنا که ریشه‌ها را منحصراً و ضرورتاً در «ایده‌های نادرست» جست‌وجو کنیم)، منشاء این پریشانی صرفاً «مادی» هم نیست (به این معنا که این ریشه‌ها، آگاهانه یا غیرآگاهانه، بیانگر منافع، رانه‌ها، جایگاه اجتماعی و مواردی از این دست باشند). این پریشانی عمیقاً در پندار تاریخی-اجتماعی دوران «سیاسی» مدرن، و پیش از آن در تاریخ ماقبل این دوران و به‌طور خاص در یک ویژگی اساساً دوگانه و متناقض ریشه دوانده است. بررسی موشکافانه‌ی این ریشه‌ها در این جا ممکن نیست. پس تنها به اشاره به نکات برجسته در میان منظومه‌ی ایده‌هایی که از طریق آن‌ها این پندار خود را در پهنه‌ی سیاسی بیان و عرضه کرده است بسنده می‌کنم.

از وسط داستان شروع می‌کنم. مارکسیسم (که هر طور هم بگوییم در نهایت به خود مارکس بازمی‌گردد) حقوق و آزادی‌های «بورژوازی» را با این معیار نقد می‌کرد: این آزادی‌ها و حقوق صرفاً «شکلی» هستند و کمابیش در جهت منافع نظام سرمایه‌داری به وجود آمده‌اند. این معیار انتقادی به دلایل گوناگونی نادرست بود.

نخست آن که این حقوق و آزادی‌ها نه از دل نظام سرمایه‌داری پدیدار گشته و نه این نظام آنها را اعطا کرده است. این حقوق و آزادی‌ها از آغاز در شهرهای پیشابورژوا که بعدها شهرهای آزاد نامیده شدند شکل گرفتند و از دل مبارزه‌ی طولانی مردم از قرن دهم به دست آمده و به حاکمان تحمیل شدند (در این مبارزات نه تنها طبقات فرودست بلکه خرده بورژوازی نیز نقش مهمی داشت). برای مثال، این حقوق و آزادی‌ها هر جا هم که صرفاً مانند محصولی وارداتی وارد شدند، تبدیل به عناصری شکننده و فاقد ظرافت شده‌اند (همانطور که در آمریکای لاتین و ژاپن شاهد آن هستیم). دوم آن که این حقوق و آزادی‌ها نیستند که با «روح» سرمایه‌داری همخوان است: چنین چیزی نیازمند «بهترین راه موجود» تیلوری و «قفس آهنین» ماکس وبر است. ایده‌ی این که این حقوق و آزادی‌ها معادل سیاسی و پیش فرض رقابت در بازار اقتصادی هستند به همین علت نادرست است؛ زیرا رقابت تنها یکی از لحظه‌های نظام سرمایه‌داری است و چیزی خودانگیخته یا دائمی نیست (به پولانی مراجعه کنید). زمانی که ما گرایش درونی سرمایه‌داری را بررسی می‌کنیم، متوجه می‌شویم که نظام سرمایه‌داری در تک‌انحصاری، چندانحصاری و باندبازی میان سرمایه‌داران به اوج خود می‌رسد. حقوق و آزادی‌ها حتی پیش فرض توسعه‌ی نظام سرمایه‌داری هم نمی‌توانند تلقی شوند (کافی است دوباره نگاهی به ژاپن یا «اژدهاهای» (dragons) آسیا بیاندازیم).

نهایتاً و البته مهم‌تر از هر چیز این است که این حقوق و آزادی‌ها به هیچ‌وجه ماهیتی «شکلی» ندارند: آن‌ها با ویژگی‌های ضروری و حیاتی هر رژیم دموکراتیک همخوان‌اند. اما همان‌طور که در اول این متن اشاره کردم، سرشت آن‌ها نابسنده و تدافعی است. حتی توصیف آیزایا برلین در «منفی» خواندن آن‌ها هم نابسنده است. حق تجمع، حق رسیدگی مجدد به شکایات یا حق انتشار روزنامه و کتاب حقوق «منفی» نیستند؛ زیرا بهره‌مندی و به‌کارگیری این حقوق بخشی از زندگی اجتماعی و سیاسی را دربر می‌گیرد و ضرورتاً بر روی آن تأثیر می‌گذارد. این‌که این حقوق و آزادی‌ها به علت ایجاد شرایط واقعی و عینی دیگر تأثیرگذار نباشند یا چنان‌که امروز در کشورهای ثروتمند مشاهده می‌کنیم به امری بیهوده در برهوت سیاسی تبدیل شوند، البته موضوع دیگری است. در واقع، هدفِ بخشِ عمده‌ای از مبارزه برای دموکراسی، استقرار شرایط واقعی برای تحقق و به‌کارگیری همین حقوق است. متقابلاً، این‌که نگاه مارکسیستی این حقوق و آزادی‌های «بورژوایی» را به نادرستی به دلیل داشتن ماهیت شکلی محکوم کرده نیز نتایج فاجعه‌باری در پی داشته است؛ زیرا این نگاه سکوی پرتابی برای استقرار توتالیتاریسم لنینی و پوششی برای استمرار آن در نظام استالینسم شد.

بنابراین، این حقوق و آزادی‌ها ماهیتی «شکلی» ندارند: آن‌ها نابسنده و در واقعیت اجتماعی دارای سرشتی تدافعی هستند. به همین علت، آن‌ها «منفی» نیستند. نوع بیان آیزایا برلین متعلق به میراث تاریخی-اجتماعی است که در آغاز بحث تلویحاً به آن اشاره کردم. این نگاه با رویکرد کمابیش استمرار‌گرا و پایه‌ای به قدرت در جوامع اروپا {نه فقط به معنای جغرافیایی بلکه به معنای گسترده‌ی آن} و ساکنان آن‌ها {و نه فقط آن‌ها، اما تمرکز بحث این‌جا بر آن‌ها است} منطبق است. با وجود این‌که پندار هزارساله‌ی نظام پادشاهی که با

قانون الهی توجیه می‌شد دست کم تا حدی ترک برداشت (چنین پنداری در مسیحیت با گفته‌ی پولس قدیس «هیچ قدرت جز قدرت الهی وجود ندارد» تصویب و اعمال شد)، به تصویر کشیدن قدرت به وسیله‌ی عنصری خارج از نهاد جامعه که هم خلاف و هم مخالف آن بود، همچنان ادامه پیدا کرد. قدرت، «آن‌ها» هستند (همانطور که در اصطلاح انگلیسی هنوز «ما-و-آن‌ها» گفته می‌شود)؛ چنین قدرتی از اساس نیروی دشمن تلقی می‌شود و کار اصلی ما چگونگی مهار و دفاع از خودمان در برابر آن است. چه در فرانسه و چه در مستعمرات سیزده‌گانه در قاره‌ی آمریکا، تنها در دوران انقلابی بود که عبارت «ما مردم!» یا واژه‌ی ملت معنایی سیاسی پیدا کرد. در آن دوران اعلام شد حق حاکمیت متعلق به ملت است، عبارتی که البته به سرعت به واسطه‌ی مفهوم «نمایندگی قدرت» از محتوا تهی شد. در چنین سیاقی، قابل درک است که حق‌ها و آزادی‌ها به منزله‌ی وسیله‌ای برای دفاع در برابر قدرت تام دولت یعنی نهادی که در ذات خود با جامعه بیگانه است طرح شوند.

آیزایا برلین این آزادی‌های «منفی» را که از دیدگاه او تنها حقوق پذیرفتنی هستند از آزادی‌های «مثبت» یعنی آزادی‌هایی که مرتبط با درک دموکراتیک از مشارکت تمام شهروندان در قدرت سیاسی در (یونان) باستان هستند، تفکیک کرد. او بر این باور است که نوع مثبت آزادی سویه‌ای توتالیتار دارد، چراکه این نوع از آزادی به درکی مثبت از خیر عمومی یا زندگی خوب که جمع یا سیاست آن را معین کرده نیازمند است. خطاهای بسیاری در چنین استدلالی وجود دارد. آزادی اثربخش (جایگزین بهتری برای عبارت «مثبت») که از طریق مشارکت همگان در قدرت به دست می‌آید، به همان اندازه به مفهوم خیر عمومی ربط دارد که تصمیمات قانون‌گذاری، دولتی یا قضایی که از سوی «نمایندگان»، وزرا و قضات حرفه‌ای گرفته می‌شوند. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، هیچ نظام قانونی وجود ندارد که خشی یا به‌تمامی عاری از

ارزش‌های مورد تأیید خودش باشد. به رسمیت شناختن فعالیت آزاد در «گستره‌ی (حوزه) خصوصی» (حال مرزهایش هر جا گذاشته شود) از تأیید و تأکید بر ارزشی که مدعی اعتباریابی جهان گستر است استخراج شده: این برای همگان خوب است که افراد بتوانند آزادانه در گستره‌ی خصوصی یعنی گستره‌ای که قانون آن را به رسمیت شناخته و تضمین می‌کند، به فعالیت بپردازند. بی‌گمان حدگذاری برای این گستره و محتوای مجازاتی که در برای تجاوز از این حدود تعیین می‌شود، فراتر از مراجعه به یک مفهوم شکلی از قانون است؛ همچنان که نظام حقوق موضوعه این امر را به خوبی نشان می‌دهد (به عنوان مثال، برای تشخیص شدت بزه و مجازات کیفری آن نمی‌توان سنجه‌ای تعریف کرد مگر آن که «مقایسه‌ای» میان ارزش‌های زندگی یعنی آزادی در برابر زندان، پول و غیره صورت گیرد).

تشویش دیگری که در بحث برلین وجود دارد به یکی انگاشتن مقوله‌ی خوشبختی و خیر عمومی برمی‌گردد. هدف سیاست خوشبختی که یک امر خصوصی است، نیست؛ بلکه هدف سیاست آزادی آن هم به معنای خودفرمانروایی فردی و جمعی است.<sup>۱</sup> با این حال، هدف سیاست خودفرمانروایی صرف هم نمی‌تواند باشد؛ چرا که آن گاه به شکل‌گرایی (formalism) کانتی فروکاسته و در پی آن با تمام نقدهای درستی که در برابر این شکل‌گرایی طرح شده مواجه می‌شود. من در نوشته‌ی دیگری هم اشاره کردم که ما آزادی را هم برای خودش می‌خواهیم، هم برای ساختن

<sup>۱</sup>مراجعه کنید به بخش:

چیزی که از طریق آن بتوانیم کارهایی انجام دهیم.<sup>۱</sup> حال، ما یا به تنهایی توانایی انجام بخش بزرگی از این کارها را نداریم یا انجام آنها تا حد زیادی به نهاد کلی جامعه بازمی‌گردد (در بیش‌تر مواقع هر دو مورد صادق است). چنین امری ناگزیر ما را به ارائه‌ی مفهومی (حتی مفهومی حداقلی) از خیر عمومی سوق می‌دهد.

بی‌شک، همانطور که در ابتدای بحث هم گفتم، برلین خود این پریشانی را ایجاد نکرده، بلکه آن را ناآگاهانه پیش‌فرض گرفته بود. بذر این پریشانی در گذشته‌ای دور کاشته شده و برای همین هم است که ما بیش از پیش وظیفه داریم که آن را از میان برداریم. تفکیک و تمیزی که مورد نظر ماست، خود میوه‌ی دوران باستان است (و این به‌خودی‌خود، فراموشی نظریه‌پردازان مدرن را غیر قابل توجیه می‌کند). این‌جا هدف ما تفکیک‌گذاری میان خوشبختی که امری است کاملاً خصوصی، با مقوله‌ی خیر عمومی (یا زندگی نیک) است، که بدون در نظر گرفتن سپهر عمومی و حتی سپهر عمومی/عمومی (یعنی قدرت) غیر قابل تصور است.

به بیان دیگر، تفکیک میان *eudaimonia* یعنی سعادت است که به ما بستگی (*eph'hemim*) ندارد، و *eu zein* یعنی زیستی که در اصل به خود ما و نوع زندگی فردی و جمعی ما بستگی دارد (چراکه بر کنش‌های ما و اطرافیان‌مان و در سطح انتزاعی‌تر و عمیق‌تر بر نهادهای جامعه استوار است). این دو تفکیک را می‌توان در این خلاصه کرد که تحقق خیر عمومی، پیش شرط زیستن و زندگی نیک است. اما، چه کسی معنای زندگی نیک را تعیین و

---

<sup>۱</sup>مراجعه کنید:



تعریف می‌کند؟ شاید یکی از دلایل اصلیِ پریشانیِ پیرامون این پرسش به این نکته بازمی‌گردد که فلسفه همواره مدعی آن بوده که این معنا را می‌تواند تعیین و تعریف کند. دلیل این نکته هم این است که بیش تر مواقع جایگاه اندیشمندان امر سیاست را فیلسوفان پر کرده‌اند که به دلایل حرفه‌ای علاقمند هستند معنای «خوشبختی» و «خیر عمومی» را یک بار همیشه تعیین کنند و در صورت امکان، به یک مفهوم مشترک فرو بکاهند. در چارچوب تفکری هم که به ما به ارث رسیده، این تعریف و تعیین باید ناگزیر چیزی جهان‌گستر، معتبر برای همه در هر زمان و مکان، و به همان شیوه، به‌نوعی پیشینی (*a priori*) باشد. این ریشه‌ی «اشتباهی» است که بیش تر فلاسفه‌ای که درباره‌ی سیاست سخن رانده‌اند، مرتکب آن شده و همچنین ریشه‌ی اشتباه متقارن کسانی است که برای فرار از ارائه‌ی چنین راه‌حلی (مثلاً زمانی که افلاطون حکم داد چه اشکالی از موسیقی برای یک جامعه‌ی «خوب» مجاز یا غیرمجاز است)، پرسش از خیر عمومی را از اساس رد کرده و آن را به اراده‌ی آزاد هر فرد وانهادند.

هیچ فلسفه‌ای قادر نیست خوشبختی را برای همه تعریف و معنا کند، و مهم‌تر از آن، بکوشد از طریق تصمیمات سیاسی آن را بر مردم تحمیل کند. خوشبختی متعلق به سپهر خصوصی و خصوصی/عمومی است و به سپهر عمومی/عمومی تعلق ندارد. دموکراسی، یعنی رژیم آزادی، هر نوع از «خوشبختی» را که خودش یا «ابزار رسیدن به آن» از نظر سیاسی اجباری باشد، رد می‌کند. اما فراتر از این هم می‌توان گفت که هیچ فلسفه‌ای در هیچ زمانی نمی‌تواند «خیر عمومی» را به‌طور بنیادین تعریف کند و هیچ سیاستی پیش از کنشگری، منتظر فلسفه نخواهد ماند تا چنین تعریفی را برایش ارائه کند.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> قطعاً برای یک فیلسوف دشوار خواهد بود که، ارزش جامعه‌ای را که فلسفه‌ورزی در آن ناممکن است با جایی که در آن فلسفه یک کنش واقعی است، یکی بداند. اما، بررسی طول و دراز پیرامون محتوای

با این حال، بررسی پرسش مرتبط با سپهر عمومی/عمومی (درباره‌ی حکومت و قانون‌گذاری) بدون تصورِ درکی از خیر عمومی غیرممکن است. خیر عمومی پیش‌شرطی برای خوشبختی فردی است و فراتر از آن به کارها و تعهداتی تعلق دارد که جامعه می‌خواهد آنها را محقق سازد.

این منحصر به رژیم دموکراتیک نیست. تحلیل‌های هستی‌شناسانه نیز نشان می‌دهند که جامعه بدون ارائه‌ی تعریفی از ارزش‌های مشترک و بنیادین و دارایی‌های مشترک اجتماعی (اموال عمومی که اقتصاددانان به آن اشاره دارند، تنها بخش کوچکی از آن را در برمی‌گیرد) نمی‌تواند وجود داشته باشد. این ارزش‌ها بخش عمده‌ای از دلالت‌های پنداری اجتماعی را بنیان می‌نهند. این دلالت‌ها مسیر حرکت جامعه را تعریف کرده، هنجارها و شاخص‌های غیررسمی را پدید می‌آورند (به‌عنوان مثال، یونانیان میان امر عادلانه (*dikainon*) و زیبایی (*kalon*) تمایز قائل بودند). در نهایت، کنش‌نهادهای جامعه هم بر آن‌ها استوار است. یک نظام سیاسی نمی‌تواند نسبت به ارزش‌ها (اخلاق و اصول اخلاقی) به‌تمامی بی‌تفاوت باشد. برای مثال، مفهوم حق چیزی نیست جز بروز و بیان درک عمومی (یا غالب، یا به‌طور اجتماعی پذیرفته‌شده‌ای) از «حداقل‌های اخلاقی» که در زیست اجتماعی به‌طور ضمنی وجود دارند.

اما خود این ارزش‌ها و اصول اخلاقی محصول آفرینش جمعی «خود انگیخته» و بی‌نام و نشان هستند. آن‌ها می‌توانند بر اثر بازاندیشی‌ها و کنش

---

واژه‌ی «فلسفه» به این منظور نیست که یک طبقه‌بندی میان جوامع قائل شویم. در چین و هند نیز، (حداقل نوعی از) فلسفه وجود داشته است - و البته در کشورهای اسلامی و اروپا در قرون وسطی. با این حال، این نکته به این منجر نمی‌شود که جامعه‌ی «کاستی» در هند یا جامعه‌ای که «ماندارین‌ها» در چین به آن حکومت می‌کردند از اعتبار سیاسی برابر با جامعه‌ی دموکراتیک برخوردار است.

سنجش‌گر تغییر یابند، اما چنین کنشی در بُعد دیگری از واقعیت تاریخی-اجتماعی صورت می‌پذیرد و در دامنه‌ی کنش آشکار سیاسی قرار نمی‌گیرد. به هر روی، پرسش از خیر عمومی متعلق به پهنه‌ی تاریخی-اجتماعی کنش و آفرینش است و به همین دلیل مقوله‌ای نظری نیست. مفهوم بنیادین خیر عمومی، هر بار، در فرآیندی تاریخی-اجتماعی آفریده می‌شود و در پس هر نوع قانون و فرآیندی جای گرفته است. اگر ما در جامعه‌ای دموکراتیک یعنی جایی که در آن همواره دریچه‌ی پرسشگری به گونه‌ای اثربخش باز است (جایی که در آن بنا بر آفرینش اجتماعی افرادی است که از توانایی خود-پرسشگری برخوردارند) زندگی کنیم، این امر به «نسبت‌گرایی» صرف نمی‌انجامد. این جا ما حداقل یکی از عناصر مفهوم خیر عمومی در رژیم دموکراتیک را که هم غیرنسیبی است و هم بنیادین بازمی‌یابیم: شهر باید هر آنچه در اختیار دارد و واگذارد تا شهروندانش به‌طوری اثربخش خودفرمانروا شوند. البته این موضوع پیش از هر چیز دیگری پیش شرط وجود یک شهر دموکراتیک است: یک شهر تشکیل شده از شهروندان، و همان‌طور که ارسطو گفت، یک شهروند کسی است که از «توانایی حکومت کردن و اداره شدن» برخوردار است.<sup>۱</sup> چنین وضعی، همان‌طور که بیشتر نشان داده شد، شرطی مثبت برای خوب زیستن هر فرد است و این خوب زیستن خود به «کیفیت» اطرافیان ما بستگی دارد. دستیابی به این هدف، یعنی یاری‌رساندن به شهروندان به‌سوی خودفرمانروا شدن. این یاری‌رساندن همان آموزش و پرورش (*paideia*) است که به معنای عمیق و همه‌جانبه‌ی آن، بدون تصمیمات اساسی سیاسی غیرممکن است (تصمیماتی که به‌رروی در هر نوع نظامی باید گرفته شوند).

<sup>۱</sup> Aristotle. (1998). *Politics* (C.D.C. Reeve, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company. 1252a16.

پس دموکراسی به‌عنوان یک رژیم، رژیمی است که می‌کوشد تا آن‌جا که برایش ممکن است به خودفرمانروایی فردی و جمعی دست یابد و خیر عمومی را آن‌گونه که جمع آن را فهمیده است، محقق سازد.

## ۵.

انسان یگه زمانی که در جامعه‌ی «خود» (یعنی جایی که تنها به دلیل رخدادهای به‌دنیا آمدن در زمان و مکانی خاص در آن قرار گرفته است) جذب شده، هرگاه که از هر جمعی جدا شده، با فاصله به جامعه می‌اندیشد و تلاش می‌کند که با جامعه، هم در جایگاه یک ساخته‌ی بشری و هم در جایگاه یک شر ضروری، به شکلی خیالی سروکله بزند: هر دوی این‌ها نتیجه‌ی نوعی کژانگاری هستند که در دو سطح رخ می‌دهد:

- کژانگاری نسبت به چیستی راستین انسان یگه و جامعه که این را می‌توان در تحلیل انسانی شدن انسان در روند اجتماعی شدنش و در «تجلی» آن نشان داد (یعنی تحقق یافتن و مادی شدن امر اجتماعی در فرد)؛
- و کژانگاری نسبت به سیاست راستین به‌عنوان یک آفرینش هستی‌شناختی (یعنی آفرینش یک نوع هستنده که هر چند ناپسند، قوانین بودن خود را خودش تعیین می‌کند و هم‌زمان سیاست به‌عنوان پروژه‌ی خودفرمانروایی فردی و جمعی).

در سطح واقعیت‌ها، سیاست دموکراتیک نوعی کنشگری است که می‌کوشد در حد امکان ماهیت تصادفی وجود تاریخی-اجتماعی ما را نسبت به تعین‌های

بنیادینش کاهش دهد. واضح است که نه سیاست دموکراتیک در سطح واقعی و نه فلسفه در سطح ایده (چه با نگاه به انسان یگه یا انسانیت در کل) آن رخداد ریشه‌ای و اصیل را نمی‌توانند از میان بردارند (این همان موضوعی است که هایدگر تلاش به بیان آن داشت، اما آن را به‌طوری عجیبی به مفهوم پرتاب‌شدگی انسان در هستی *Geworfenheit* محدود کرد). منظور همان رخدادی است که هستی را پدیدار و آن را به‌سان یک جهان آشکار می‌کند؛ زندگی را در این جهان می‌سازد؛ نوع بشر را به‌وجود می‌آورد؛ به گونه‌های تاریخی-اجتماعی ساحت می‌بخشد و در درون این ساحت، در یک زمان و مکان خاص، از رحم یکی از میلیون‌ها انسان، تکه گوشتی کوچک گریه‌کنان سر برمی‌آورد که با هر کس دیگری متفاوت است. با وجود این، سیاست دموکراتیک و فلسفه (یعنی کنشگری و اندیشه) هر دو از راه کنشگری آزاد به ما کمک می‌کنند تا بخش بزرگی از تعیین‌هایی که ما را احاطه کرده‌اند، حدگذاری یا بهتر بگوییم دگرگون کنیم. خیال‌بافانه است که بگوییم آن‌ها به ما در «آزادانه فرض گرفتن» شرایطی که انتخاب نکردیم، و هرگز هم نمی‌توانستیم چنین کنیم، یاری می‌رسانند. این واقعیت که یک فیلسوف ممکن است بیندیشد یا بنویسد که آزادی یعنی آگاهی از ضرورت و جبر (بدون آن که بخواهیم معنی این گزاره را از اساس بکاویم)، خود مشروط به تعداد بی‌شماری از رخدادهای تصادفی (*contingencies*) دیگر است. آگاهی صرف از ترکیب بی‌حد و مرزی از جبر (ضرورت) و رخداد (حادثه) - از رخداد ضروری و در نهایت ضرورت رخ داده و حادث - که وضعیت هستی‌شناختی ما، کارهای ما و آنچه می‌اندیشیم را مشروط می‌کند، با آنچه آزادی راستین است فاصله‌ی زیادی دارد. اما این آگاهی شرطی است برای آزادی؛ شرطی لازم برای آغاز

کنش‌هایی روشن که می‌توانند ما را به سوی خودفرمانروایی کارا و اثربخش در سطح فردی و جمع سوق دهند.